

# ROUSSEAU ON WAR AND PEACE

**Stanley Hoffmann**

Professor de ciência política e relações internacionais e fundador do Center for European Studies da Harvard University. Professor catedrático – cátedra Paul and Catherine Buittenwieser of International Relations (Harvard University).  
Doutor em Ciência Política pelo Institut d'études Politiques (França).

## ROUSSEAU SOBRE A GUERRA E A PAZ

**Tradução: Carlos Henrique Canesin**

Professor da Faculdade de Direito e Relações Internacionais da UFGD.  
Mestre em Relações Internacionais (Política Internacional e Comparada)  
pelo IREL-UnB. Editor associado da Revista Videre.

### ***Nota do Tradutor:***

O presente artigo é aqui apresentado, em tradução inédita, como parte do projeto da Revista Videre, que objetiva oferecer aos seus leitores textos de alta qualidade, de autores internacionalmente renomados, de forma a contribuir para a difusão do conhecimento e facilitar o acesso à literatura internacional dentro da academia brasileira. Esta peça é a primeira de uma série de traduções com que contará o projeto, sempre prestigiando cada número vindouro de nossa revista com a contribuição de um prestigiado acadêmico internacional.

Este artigo, embora tenha uma idade já avançada, é uma obra de seminal importância para o estudo das relações internacionais e do direito internacional ainda não muito conhecida em nossa academia. As características individuais do autor quanto ao estilo, composição de longos parágrafos e utilização de referências a conceitos no original em francês foram mantidas. Espero que os leitores considerem o texto agradável e útil aos seus estudos na área.

Agradeço ao professor Stanley Hoffmann pela calorosa acolhida ao projeto, gentilmente cedendo os direitos do texto. Agradeço também ao professor Joseph Riser da Universidade da Califórnia (Los Angeles), editor da revista *The American Political Science Review* onde o artigo foi originalmente publicado na língua inglesa (HOFFMANN, Stanley.

“Rousseau on war and peace”. *The American Political Science Review*, v. 57, n. 02, p. 317-333, 1963), ao senhor Marc Anderson e a senhora Linda Nicol, gerentes de permissões e direitos autorais da *Cambridge University Press* (empresa que publica a revista), pela autorização para a tradução. Além é claro de todo o corpo editorial da Revista Videre, pelo entusiasmo demonstrado e apoio na realização deste projeto. As incorreções e imperfeições de que gozar o texto final, no entanto, são de minha única e exclusiva responsabilidade.

---

**Translated with authorization:** HOFFMANN, Stanley. “Rousseau on war and peace”, *The American Political Science Review*, v. 57, n. 02, p. 317-333, 1963. Published by the Cambridge University Press.

Por diversas razões, os escritos de Rousseau sobre as relações internacionais deveriam ser do interesse de estudiosos tanto de Rousseau quanto de política internacional. Os primeiros comemoram o aniversário de 200 anos de “Emile” e do “Contrato Social”. Estas obras, além do “Discurso sobre a Desigualdade”, foram analisadas incessantemente e de forma apropriada. Mas as ideias de Rousseau sobre a guerra e a paz, dispersas em diversos livros e outros fragmentos, alguns dos quais perdidos<sup>1</sup>, apenas tiveram uma atenção ocasional e, em alguma medida, apenas superficial<sup>2</sup>. Incompletas como o seu próprio tratamento das relações entre os Estados continua a ser. Porém, a frequência e a intensidade de suas referências indicam a profundidade da sua preocupação com o assunto.

Estudantes em busca de teorias de política internacional também encontrarão pontos de vista úteis em Rousseau nas áreas interligadas da teoria empírica, ou causal, e da teoria normativa. Na busca por modelos de comportamento do Estado ou na análise da natureza e das causas da guerra, os cientistas sociais poderiam fazer (e têm feito muitas vezes) mais do que apenas utilizar e testar as formulações de Rousseau: nas palavras de Arnold Wolfers, elas foram “de longe retiradas de inferências amadoras” e “não podem deixar de ser valiosas para aqueles que querem compreender o que faz o relógio bater nas relações internacionais”<sup>3</sup>. Significativamente, as observações de Rousseau apontam às mesmas conclusões que o estudo exaustivo e sistemático da paz e da guerra recém concluído pelo mais profundo escritor contemporâneo sobre o assunto, Raymond Aron<sup>4</sup>. Para o hoje revolucionário sistema da política internacional confirma-se a análise aguda e sombria de Rousseau, cujo pessimismo foi muito facilmente esquecido no sistema moderado que morreu em Sarajevo.

<sup>1</sup> Conheça a estranha história sobre os manuscritos de Rousseau sobre as confederações em WINDENBERGER, J. L. *La Republique confederative des petits Etats*, Paris, 1899, cap. 2.

<sup>2</sup> A mais recente discussão, no entanto, mesmo embora incidental em relação à análise política geral de Rousseau é admirável: FETSCHER, Iring. *Rousseaus politische Philosophie*, Neuwied, 1960, cap. 4.

<sup>3</sup> WOLFERS, Arnold; MARTIN, Laurence W. (eds.). *The Anglo-American Tradition in Foreign Affairs*, New Haven, 1956, p. 13.

<sup>4</sup> *Paix et Guerre entre les Nations*, Paris, 1962. Veja também minha resenha “Minerva et Janus” em *Critique*, n. 188 e 189, 1963.

Mais especificamente, os aspectos normativos dos escritos de Rousseau são hoje relevantes por causa de sua consciência do dilema que também dominou o pensamento de Kant e que se tornou vital para qualquer construção teórica sobre a política internacional na era nuclear. Não podemos mais nos dar ao luxo de estarmos preocupados apenas com a questão a que os filósofos políticos devotavam mais sua atenção – as “condições de uma paz justa” na sociedade nacional, a busca do bom estado, para um regime político legítimo. Estamos também (talvez principalmente) preocupados com as condições da paz na sociedade internacional, porque a própria instituição do Estado – comemorada como a fonte da ordem, da liberdade e da moralidade para os cidadãos – também acabou por ser uma fonte do caos internacional e, conseqüentemente, de perigo físico e agonia moral a eles. Como ser tanto um bom cidadão de uma nação quanto um bom cidadão do mundo, como evitar que o Estado oprima seus súditos ou obrigue-os a agir imoralmente contra estrangeiros, sob a pressão da concorrência internacional, sem, entretanto, destruir o vínculo de lealdade e sentido de identidade que une cada cidadão aos seus compatriotas – estas se tornaram as questões mais importantes para os pensadores políticos de hoje. Rousseau considerou essas questões durante algum tempo e pensou que poderia resolver o dilema: a fórmula que ele criou, em “O Contrato Social”, a fim de resgatar o homem da queda em que a passagem do estado de natureza tinha mergulhado a humanidade também deveria pôr fim à desordem internacional. No entanto, o filósofo, que foi o maior crítico da situação do homem em sociedade (nacional e internacional), provê uma “saída” da selva internacional, que tinha tão brilhantemente descrito, apenas se “saída” for entendida como uma fuga, não como uma solução.

## I

O admirável livro de Kenneth Waltz<sup>5</sup> ajudou na compreensão da política internacional, distinguindo três “imagens” da competição internacional. Eu não estou tão certo de que ele tenha servido da mesma forma às teorias de alguns dos autores com os quais ele lida – Hobbes, Rousseau e Kant, em particular. Qualquer separação nítida entre suas concepções da natureza humana, do Estado e do ambiente internacional, destrói a unidade de suas filosofias. Correndo o risco de não trazer nada de novo ao debate, portanto, precisa ser demonstrado primeiro como a crítica mordaz

---

<sup>5</sup> *Man, The State and War*, New York, 1959.

de Rousseau da política internacional e seu “modelo”, ou, as “imagens” dos Estados em conflito, derivam de suas concepções mais fundamentais sobre o homem e a sociedade.

Para este propósito, compararemos as imagens de Rousseau com a de Thomas Hobbes, a quem se refere constantemente e ataca. O ponto de partida de Rousseau é tão individualista ou atomista como o de Hobbes. Não começam nem com Deus nem com a sociedade, e tampouco começam com o homem como um ser social e moral, e Rousseau deixa claro que no início não havia tal coisa como uma sociedade geral da humanidade<sup>6</sup>. Ambos, assim, começam com o homem, um átomo no estado de natureza, nem moral e nem imoral, nem bom e nem mau. Mas a concepção de Rousseau do “estado de natureza” não é como a de Hobbes, a sua se deve muito à visão mais positiva de Montesquieu<sup>7</sup>. Para Hobbes, os homens no estado de natureza levavam uma vida miserável, pois eram fortes o suficiente para matar uns aos outros, mas muito fracos para estarem sempre seguros, e conduzidos a uma competição mortal por escassos recursos disponíveis e pela sua infinidade de desejos e paixão ilimitada em garantir o que querem – uma busca ilimitada de poder. Pelo contrário, o estado de natureza de Rousseau é marcado por poucos homens agraciados por uma natureza generosa que lhes fornece mais bens do que o necessário, e também com a distância suficiente entre eles para impedir os seus desejos de exceder as suas necessidades<sup>8</sup>. Por conseguinte, se por acidente dois homens se virem

<sup>6</sup> Primeira edição do Contrato Social, In: VAUGHAN, C. E. *The Political Writings of J. J. Rousseau*, Cambridge, 1915, v. 1, p. 447.

<sup>7</sup> Veja “*L'Esprit des Lois*”, livro 1. Para uma pesquisa sobre a análise da concepção de Montesquieu sobre o estado de natureza e as leis da razão anteriores à lei positiva, veja ARON, Raymond. *Les grandes doctrines de Sociologie Politique*, Cours de Sorbonne, p. 42-55, Paris, multigraph, 1960. Duas importantes diferenças distinguem o estado de natureza de Rousseau e Montesquieu. (1) No estado de natureza de Montesquieu, as leis da razão a que ele chama “relações de justice antes da lei positive” e que são padrões morais e objetivos do homem, já existiriam em adição à “lei natural” derivada da natureza humana no estado de natureza (autopreservação, sociabilidade, etc). No estado de natureza de Rousseau, apenas a última existiria (autopreservação e pena). Neste ponto, Montesquieu se aproxima mais de Locke e Rousseau mais de Hobbes. (2) Para Montesquieu, o estado de natureza é apenas o primeiro estágio do desenvolvimento do homem. Para Rousseau, ele representa o estado de liberdade e felicidade, sendo a sociedade a causa da degradação do homem, e que poderia ser re-capturado através de um novo guia de autonomia moral e cidadania. O estado de natureza de Hobbes, em contraste, expressa uma análise da natureza humana que permanece válida na sociedade civil, esta não significa progresso moral, nem desgraça moral, apenas segurança física.

<sup>8</sup> *Discourse on Inequality*: VAUGHAN, op. cit., I, p. 159 e p. 203.

no embate pelo mesmo alimento, o resultado mais provável seria a fuga e não a luta, ou, se acaso lutarem afinal, esta seria apenas uma pequena briga<sup>9</sup>. Independência, indiferença, abundância, *amour de soi* (isto é, uma preocupação saudável com a autopreservação limitada à satisfação das necessidades básicas), compaixão: tais são as principais características da vida do homem primitivo<sup>10</sup>. Aqui a vida do homem pode ser solitária e brutal, mas é agradável exatamente por causa disso.

Rousseau parte do conceito de Montesquieu de um estado de natureza que é ao mesmo tempo pacífico e imperturbável pela desigualdade; da convicção de Montesquieu de que o problema começou quando o estado de natureza acabou; e da distinção de Montesquieu em três etapas no desenvolvimento do homem: o estado original da natureza, um estado de sociedade *de facto*, que é um estado “caído do de natureza”, e um estado de sociedade civil. Rousseau acusa Hobbes de ter erroneamente confundido as duas primeiras fases. No entanto, a ideia de Rousseau sobre a gênese da sociedade civil é muito diferente da de Montesquieu. Este último, bastante tradicional, via no homem um animal social: a sociedade é o resultado natural da ação humana<sup>11</sup> e, apesar de seus primeiros efeitos serem a desigualdade, a competição e a guerra, estes são apenas incômodos temporários, que a criação de comunidades políticas dotadas de legislação próprias destina-se a eliminar. Neste contexto, a análise de Montesquieu não é diferente da de Locke. Rousseau, no entanto, não acredita que a sociedade *de facto* resultou da sociabilidade do homem (uma noção que ele descarta)<sup>12</sup>, mas sim de uma combinação de acidentes e necessidades físicas. É a “situação humana”, não a natureza humana, a responsável: a imprevisibilidade da natureza e as necessidades de uma população crescente, e não os desejos naturais do homem, que fazem os homens se unirem em sociedade<sup>13</sup>. E ele vê a sociedade *de facto* não como um mero

<sup>9</sup> *Economie Politique*: VAUGHAN, op. cit., I, p. 203 e p. 293-4.

<sup>10</sup> Id. Ibid., p. 305-6.

<sup>11</sup> *L'Esprit des Lois*, livro 1, fim do Cap. 2. Consequentemente, e de forma paradoxal, o estabelecimento da sociedade civil é tratado como benéfico tanto por Montesquieu quanto Hobbes: o primeiro vê nela tanto o resultado das inclinações sociais do homem quanto o remédio aos defeitos das primeiras sociedades (Cf. Locke); o segundo, vê nela uma possibilidade de o homem se salvar da morte violenta. Rousseau, em contrapartida, vê na maioria das sociedades civis a perpetuação da degradação do homem.

<sup>12</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 138.

<sup>13</sup> Ibid., p. 173. Ver também *Essai sur l'Origine des Langues*, Oeuvres Completes, Paris, 1905, v. II.

incômodo, mas como uma queda real que afeta a humanidade depois dos primeiros assentamentos humanos terem surgido, das comunicações e dos contatos se desenvolverem, da propriedade privada se espalhar, introduzindo também a desigualdade<sup>14</sup>. Assim, sua análise do homem em sociedade *de facto* se aproxima da imagem do homem de Hobbes, no estado da natureza. Nós temos um retrato do medo, do desperdício, da necessidade e da guerra e, em ambos os casos, as molas de conflito são definidas como a competição, a desconfiança e a glória. Assim, há uma proximidade, superficial, entre a criação da sociedade civil para Hobbes e Rousseau: o primeiro vê nela uma fuga necessária de uma guerra geral, a libertação do medo e do querer; enquanto o último reconhece que esse foi realmente o objetivo da empreitada<sup>15</sup>.

Aqui, porém, a semelhança termina. O julgamento de Rousseau dos efeitos da sociedade civil difere do de Hobbes, porque suas descrições semelhantes da situação do homem antes do aparecimento da sociedade civil ocultam noções contraditórias sobre a origem desta situação, e uma ênfase totalmente diferente do que está mal nela. Hobbes considera que as causas dos conflitos estão na natureza do homem e, por conseguinte, as causas vão permanecer latentes e reprimidas no homem mesmo submetido às leis: o que pode ser descartado (pelo menos dentro do Estado) é apenas a violência. A preocupação e valor supremo de Hobbes é a segurança e, por conseguinte, a sociedade civil, que torna a segurança possível, é uma bênção. A obsessão de Hobbes é com o uso da força, que pode ser gerenciado, enquanto que suas causas não. Assim, a entrada na sociedade civil não altera a natureza do homem, ela apenas transforma as suas possibilidades de ação (exemplo, ela suprime a de alguns e como resultado aumenta e protege a de outros).

A análise de Rousseau da violência é muito diferente. Ele está mais preocupado com suas raízes do que com as suas manifestações: não é porque ele não se importa com a paz, mas porque ele nega que as raízes da violência estão na natureza do homem, e porque a sua preocupação suprema é a liberdade do homem, sua consciência e virtude, que exigem que estas raízes sejam arrancadas. Para ele, a sociedade *de facto* não é má só porque é um estado de guerra, mas porque é um estado de contradição moral e de vergonha, da qual a violência é apenas o resultado, e que corrompe a natureza pacífica do homem. Para entrar em sociedade, o homem de Rousseau sofre

---

<sup>14</sup> Esta noção, novamente, é muito próxima da concepção de Montesquieu: *L'Esprit des Loïs* (livro 1, Cap. 3).

<sup>15</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 179.

uma mutação. Por um lado, através de contatos com outros seres humanos, ele ganha um sentido moral e se torna capaz de conceber vagamente o ideal de força posta ao serviço de uma lei que seria a sua própria. Este é o ideal de uma definição positiva de liberdade, que consiste não apenas na ausência de impedimentos para a ação (como é para Hobbes, e para Rousseau também no estado da natureza), mas na capacidade de ser seu próprio mestre. Por outro lado, o homem perdeu a sua independência e inocência original. Tal condição é o pior dos mundos possíveis, pois o homem não usufrui deste estado nem do anterior, a liberdade negativa se perdeu para sempre e a nova, positiva, ele só pode aspirar. Ele é capaz de compreender a moral, mas não de realizações morais. A “velha lei natural”, baseada não na razão, mas nos instintos de autopreservação e compaixão, está morrendo, e, no entanto, as mesmas forças que a mataram impedem a nova lei natural, entendida como a moral ditada pela razão, de adquirir força suficiente<sup>16</sup>. As paixões criadas pela desigualdade, a exacerbação dos desejos fomentada pela sociedade, aos poucos levam à minguar a compaixão e transformam o *l'amour de soi* em *l'amour propre* – uma preocupação para consigo mesmo que não vem do desejo natural de autopreservação, mas artificialmente a partir de uma reação às decisões de outras pessoas, de outras opiniões, atitudes e ações em direção a si mesmo. Assim, o que faz do homem na sociedade *de facto* um ser tão triste não é apenas a violência a que está exposto: é o que desencadeia a violência, ou seja, uma insegurança que não existia no estado de natureza, que não decorre da natureza do homem, mas da cobiça<sup>17</sup> do homem, que não é tanto física, mas psicológica – a necessidade de comparar-se aos outros, a queda de *etre a paraître*, da indolência original à inquietação social – e que é má, mesmo que não conduza ao real uso da força.

Assim, quando Rousseau e Hobbes prevêm os efeitos da sociedade civil, eles concordam em um único ponto: as regras da sociedade civil e a violência entre os cidadãos. No entanto, enquanto o Estado ideal de Hobbes é o Leviatã, em que o homem submete-se à força que protege a sua vida, removendo os obstáculos externos à sua ação, e deixando-o livre para desfrutar de todos os impulsos e desejos que o motivam e movem (desde que ele o faça em paz), uma sociedade civil baseada exclusivamente na

<sup>16</sup> Ibid., p. 448-9. Primeira edição do Contrato Social.

<sup>17</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 447. A Propriedade, que Rousseau destaca no Segundo Discurso como o fator crucial da desigualdade e, consequentemente, da violência, não deve ser vista como a causa da Guerra, mas como consequência da cobiça e insegurança que dominam o homem, uma vez que seu isoladamente original acaba.



autopreservação é um absurdo para Rousseau. Pois, nela, todos os vícios que marcaram a sociedade *de fato* seriam perpetuados, exceto um – a violência entre os cidadãos – mas com a adição de dois novos e grandes males: guerras internacionais e tirania. Se a sociedade civil, que substitui a independência natural do homem com sua rede de convenções, faz do homem o brinquedo permanente de outros homens, é uma maldição. Só a sociedade que faz do homem autônomo é boa. Em outras palavras, a busca do filósofo não pode parar com a eliminação da violência, ela deve prosseguir até que as origens dos conflitos sejam eliminadas. A ausência de violência não é o bem supremo: a violência é um sintoma, suas causas devem ser curadas – e elas podem ser, uma vez que, na opinião de Rousseau, estas não se encontram na natureza humana. O “contrato social” prevê a fórmula através da qual a sociedade civil pode ser estabelecida, e onde não só a violência, mas as propensões ao “mal” do homem em sociedade podem ser eliminadas, na qual suas paixões inevitáveis serão voltadas para o bem comum e onde o “direito natural racional” pode prosperar graças ao direito civil decretado pela “vontade geral”.

As diferenças entre Hobbes e Rousseau sobre o tema da política internacional são tão graves, que chegam a ser um pouco paradoxais. Hobbes tinha pouco a dizer sobre o assunto, mas o que ele diz é que o estado de natureza internacional é menos intolerável do que o “estado de natureza individual”. Para esclarecer, ambos são marcados pela mesma busca de poder, e pelas mesmas razões<sup>18</sup>. Ambos mostram a insegurança e os conflitos – consequentemente os Estados têm de se armar e preparar. Ambos apresentam a mesma deficiência da lei: na ausência do poder superior, as “leis da natureza” são meros preceitos de autointeresse, cuja aplicação depende da sua perpetuamente incerta observância pelos outros. Contudo, Hobbes explica por que a insegurança incita os homens a rastejar para fora do seu estado de natureza e estabelecer o Leviatã, mas ele não leva os Leviatãs pelo mesmo caminho. Aqui está a chave do paradoxo: na competição internacional, é o próprio Estado que serve como zona de absorção de impacto. Mesmo assim, na ausência de poder de constrangimento, a política internacional não é um estado de paz, embora seja uma condição na qual as características desagradáveis da natureza humana (reprimida, no seio da sociedade civil, através da criação do Leviatã) podem, por assim dizer, re-emergir no seu pior, não obstante, o estado de guerra internacional é suportável. É o aspecto intolerável do

---

<sup>18</sup> *Leviathan*, caps. 13 e 17.

estado “individual” de guerra que leva os homens a sacrificar o seu “direito de natureza” de modo a preservar a sua existência, mas há duas razões que fazem do “estado internacional de natureza” menos atroz. Primeiramente, os Estados são mais fortes do que os homens no estado de natureza: “o dilema de segurança”, o medo da aniquilação, é menos premente<sup>19</sup>. Em segundo lugar, a própria existência do Estado é uma garantia para a segurança dos cidadãos: nenhum homem está seguro no estado de natureza, enquanto que a guerra interestatal não afeta a vida diária de todos os homens.

Consequentemente, as “leis da natureza” de Hobbes têm uma chance maior de serem observadas no estado de natureza internacional: uma vez que existe uma força maior por trás dos parceiros de um pacto interestatal do que há por trás de signatários de um contrato individual, sendo o risco de violação menor. A ideia de reciprocidade de interesses, em que a solidez do direito internacional depende da realidade, surge aqui. Além disso, cada Estado tem um interesse essencialmente doméstico na autocontenção, pois, se implicar a sua população em todas as guerras de extermínio, o dever de obediência dos súditos ao Estado desapareceria.

Assim, Hobbes, surpreendentemente, acaba por não diferir em muito de Montesquieu, que pensou que, assim como o estabelecimento do Estado restaurou a paz entre os homens, o desenvolvimento do direito internacional entre os Estados lhes permitiria viver em um estado de paz com algumas perturbações, mas não de guerra permanente<sup>20</sup>. Podemos ver em Hobbes o pai das teorias utilitaristas do direito internacional e das relações internacionais, e podemos extrapolar, para a orientação política, a noção de equilíbrio de poder: frágil, por definição, mas é uma técnica relativamente eficiente para impor as “leis da natureza”, pois, corresponde aos interesses de todos os envolvidos manter a concorrência moderada. Nós também poderíamos extrapolar que, se o “dilema de segurança” se deteriorar, caso a competição internacional se tornar mais intensa, e se o risco de destruição total, afetando todos os cidadãos, tornar-se intolerável, a complacência em relação a Hobbes perderia a sua justificativa e os mesmos argumentos que ele usou para justificar o Leviatã teriam que ser aplicados na criação de um Estado global.

A visão de Rousseau é muito menos tranquilizadora. Ele e Hobbes reconhecem que o critério que distingue a política internacional da política

---

<sup>19</sup> Ibid., cap. 13.

<sup>20</sup> *L'Esprit des Lois*, livro 1, cap. 3.

de uma sociedade civil é a possibilidade sempre presente de violência na primeira, ambas ensejam um “estado de guerra” (esteja a guerra em si realmente em andamento ou não)<sup>21</sup>; e é óbvio que, para tanto, a fragmentação do poder no sistema internacional é a causa imediata do estado de guerra. Ambos, para usar a útil classificação de Waltz, são escritores da “terceira imagem” neste ponto. Contudo, o acordo entre Hobbes e Rousseau para aqui. Em quatro pontos principais, eles estão em conflito.

Primeiro, diferem em seu julgamento sobre a natureza da violência internacional. Para Hobbes, a violência é uma expressão da natureza humana, quando não é reprimido por um Leviatã. A guerra internacional continua a ser inevitável, porque o homem é um animal social, mesmo após o estabelecimento das sociedades civis. Para Rousseau, a guerra não é uma necessidade humana ou uma força motriz, porque o homem não é social por natureza: “um mata, a fim de ganhar; nenhum homem é tão feroz que ele tenta vencer a fim de matar”<sup>22</sup>. A guerra é uma instituição social, daí a insistência de Rousseau na famosa ideia de que as guerras são, por natureza, competições entre os Estados (ou seja, órgãos artificiais), mas não entre os indivíduos e, conseqüentemente, devem ser tratadas como tais. Essa ideia foi inspirada diretamente pelos escritos de Montesquieu<sup>23</sup>, mas Rousseau formulou-a mais categoricamente, de modo a deixar claro que uma vez o homem desnaturado por más instituições sociais e alienado, seus atos deixam de refletir seu verdadeiro eu, e passam a ser de um eu distorcido pela sociedade e pelo qual a sociedade sozinha é a responsável. Como nada na natureza humana força um homem a matar outro, os objetivos das guerras são sempre muito distantes das vidas dos cidadãos: os desafios da guerra não são as necessidades do homem, mas os supérfluos e fantasias enxertadas sobre ele pelas necessidades da sociedade<sup>24</sup>.

Em segundo lugar, Rousseau não partilha da convicção hobbesiana de que o Estado é uma força relativamente atenuante dos conflitos internacionais. As mesmas razões que fizeram o homem miserável na sociedade *de facto* (ou que tornaram inadequada a sociedade civil) estão a trabalhar entre as nações. Ele destaca especialmente dois fatores de insegurança. Um deles é a dependência mútua. Assim como cresce a insegurança entre os homens,

<sup>21</sup> Para Rousseau: VAUGHAN, op. cit., I, p. 300. Para Hobbes: *Leviathan*, cap. 13.

<sup>22</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 313.

<sup>23</sup> *L'Esprit des Lois*, livro 1, cap. 3; e livro 10, caps. 2 e 3.

<sup>24</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 312-3.

porque cada um está à mercê dos serviços e opiniões dos outros, as relações dos estados são atormentados por tais envolvimento. Em ambos os casos encontra-se a dependência econômica, mais acidamente denunciada, como se fosse a maçã da serpente. Aqui encontramos um dos mais profundos *insights* de Rousseau e que destrói uma grande parte da visão liberal do mundo dos negócios: para Rousseau, a interdependência não gera acomodação e harmonia, mas a suspeita e incompatibilidade<sup>25</sup>. Outra causa da insegurança entre os homens é a desigualdade, a *inégalité de combinaison* que resulta da divisão do trabalho e multiplica os efeitos da desigualdade natural<sup>26</sup>. Da mesma forma, a desigualdade entre os Estados é o combustível do conflito no mundo<sup>27</sup>. Hobbes tinha sublinhado a igualdade natural como o principal incentivo à concorrência, e assumiu que todos os homens (e todos os Estados, no estado de natureza internacional) foram igualmente impulsionados pela sua própria natureza ao poder e ao conflito. Observa Rousseau que (tal como é suficiente para um homem dizer: “esta coisa é minha”, e, em seguida, as reivindicações de propriedade privada irão florescer) o surgimento de um Estado é suficiente para forçar todos os outros assentamentos humanos a escolher entre a aniquilação e a resistência, o que significa a criação de outros Estados em uma espécie de reação em cadeia. Mais uma vez, muito bem, a culpa deve ser colocada sobre a dinâmica da situação, mesmo que a maioria dos Estados queira viver em paz, eles não podem fazê-lo enquanto um pequeno número de delinquentes ainda causa problemas ao mundo.

Além disso, os contenciosos internacionais são em muitos aspectos muito piores do que a concorrência entre os homens antes do estabelecimento da sociedade civil. Estados, longe de amortecerem a violência, amplificam-na.

- (i) Há uma diferença no âmbito da violência. Rousseau faz uma distinção fundamental entre os tipos de conflitos violentos, apenas a violência organizada entre grupos consolidados merece ser chamada de guerra. A guerra é “um estado permanente que requer relações constantes”. Durante a maior parte do período que precede a sociedade civil, as

<sup>25</sup> *Project for Corsica*: VAUGHAN, op. cit., I, p. 203, p. 447; e II, p. 308.

<sup>26</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 178.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 178 e 297. Estranhamente, Proudhon – que gastou tanto tempo atacando Rousseau – segue a análise de Rousseau muito de perto no volume II de seu livro: *La Guerre et la Paix*; é o mesmo ataque contra a ganância, a propriedade e desigualdade que aparece no Segundo Discurso; a guerra é vista como o resultado dos conflitos pela riqueza, devido ao fim da abundância primaveril e à “sombria rapacidade” que assola a sociedade quanto ao temperamento original do homem de desfaz.

relações entre os homens eram demasiadas instáveis para uma verdadeira guerra se desenvolver: a insegurança resultou apenas em “luta” e “assassinatos”<sup>28</sup>. Apenas após o aparecimento dos Estados, nos quais as leis são feitas para delimitar os direitos e deveres da nação e, frequentemente, promover relações estreitas com outras nações, pode existir a guerra real – e não, naturalmente, entre os cidadãos, mas entre os Estados. Pode-se objetar que, segundo o próprio Rousseau, pouco antes da emergência da sociedade civil, assentamentos humanos tornaram-se suficientemente estável – e o crescimento da ganância humana, a dependência e a desigualdade suficientemente desastrosas – para um real “estado de guerra” emergir entre os homens<sup>29</sup>. Além disso, o próprio Rousseau define a guerra como decorrente da “relação entre as coisas e não entre os homens”<sup>30</sup>; especificamente, a competição pelas “coisas” (pela posse) já havia se desenvolvido nas sociedades *de facto*. Isso é verdade, porém, a violência dentro e entre eles permaneceu menos devastadora do que as guerras entre Estados. A raiz do antigo tipo de guerra é a ganância individual, a rapacidade dos ricos, a inveja dos pobres – em outras palavras, a desigualdade entre os homens (mesmo aqueles homens que estavam começando a se organizar, por exemplo, em “gangues de bandidos”). A raiz da guerra entre Estados é a desigualdade entre as nações e a desigualdade entre os homens tem limites mais acentuados do que a desigualdade entre os Estados. Uma vez que o tamanho de um Estado é sempre relativo: “ele é forçado a comparar-se a fim de conhecer a si mesmo”; seu tamanho absoluto “não tem sentido, para a sua classificação depende do que os outros são, planejam e fazem”. Assim, por definição, cada estado é sempre totalmente dependente dos demais<sup>31</sup>, o dilema de segurança não confere escapatória: se o Estado é forte, seu poder torna-se um perigo para a paz, se ele é fraco, torna-se um peão. A inquietação é a sua pior condição na cena internacional.

- (ii) Por conseguinte, uma diferença entre os riscos também faz com que o estado de guerra entre os Estados seja muito pior do que o estado de guerra entre os homens. Na sociedade *de facto*, o risco da luta

<sup>28</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 180 e 294; II, p. 29.

<sup>29</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 180.

<sup>30</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 29.

<sup>31</sup> *L'Etat de Guerre*: VAUGHAN, op. cit., I, p. 297-8.

permanece essencialmente individualista e, portanto, limitado. Com agressões e contra-ataques, para roubar algumas terras ou bens, a guerra interestatal é um conflito sobre território, recursos e mão-de-obra em grande escala.

- (iii) Outra diferença é a intensidade da guerra. No *Leviatã* de Hobbes, de acordo com a concepção mecanicista do filósofo da sociedade, foi feita a soma total dos cidadãos. Rousseau nega esta concepção, ele aponta que o Estado é sempre mais fraco do que a soma total das “forças particulares”<sup>32</sup> dos cidadãos. Paradoxalmente, ao passo que Hobbes, no entanto, acredita que o impacto da guerra sobre os cidadãos seria limitado, Rousseau chega à conclusão oposta. Para ele, o Estado deve tentar compensar sua deficiência na força coletiva com uma overdose de paixão – um elemento que Hobbes tinha deixado de fora. Profeticamente, Rousseau advertiu que o corpo político é movido não por uma razão fria do Estado, mas por paixões: daí a ferocidades das guerras. Pois, as paixões que jogavam homem contra homem antes do aparecimento da sociedade civil mantiveram-se de certa forma restringidas pelo que restou da compaixão humana; porém, as paixões que os Estados mobilizam uns contra os outros ignoram tais restrições. Aqui nós encontramos outro profundo insight: o que faz os Estados, nos termos de Nietzsche, monstros frios, não é a razão de estado, mas o horror das paixões irascíveis.
- (iv) Consequentemente, os efeitos do conflito internacional são mais nefastos do que aqueles conflitos entre os homens. Os Estados em sendo mais poderosos que os homens individualmente (mesmo que os Estados possam ser menos do que a força somada dos homens), os seus antagonismos produzem maiores danos do que os conflitos entre indivíduos: existem mais assassinatos em um dia de batalha do que houveram durante séculos no estado de natureza<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Id. *Ibid.*, p. 298-9.

<sup>33</sup> Id. *Ibid.*, p. 182. Pode-se observar do que precede que Rousseau encontrou as causas da guerra não apenas (1) na estrutura de uma multiplicidade de soberanias em choque, mas também (2) na natureza corrupta dos Estados existentes, e (3) na “propensão ao mal” do homem, devido não ao seu estado de natureza original, mas à “degradação” que a sociedade causou e que quase todos os Estados têm perpetuado.

Uma terceira área de diferenciação entre as visões de Hobbes e Rousseau sobre a política internacional diz respeito à ética nas relações internacionais. No caso de Hobbes, o problema da ação ética na política pode dificilmente ser qualificado como importante: é uma simples questão de definição, uma vez que a natureza humana não muda depois que o homem entra em sociedade. A ação moral no *Leviatã* consiste, então, simplesmente em obedecer à lei do soberano. Em política internacional, não existem tais leis, e consequentemente nós ficamos à mercê do choque de diferentes moralidades nacionais. Rousseau não podia satisfazer-se com esta simples amoralidade; em todos os seus trabalhos, ele trata a ética e a política como indissociáveis. Para ele, o “estado de guerra” que prevalece entre os Estados é um escândalo moral porque é a marca e uma considerável causa da falha do homem em cumprir seu desenvolvimento moral em sociedade. Da forma que ele descreve isso no “Segundo Discurso”, os homens formaram a sociedade civil para viverem sob as leis, não apenas para escapar dos assassinatos e brigas da sociedade *de facto*, mas também para serem capazes de seguirem os ditames da “lei racional natural” que não pode ter qualquer força ao menos que seja protegida pelas leis civis da sociedade. Mas ao invés de reconciliar a ética e a política, o que ocorre é um novo e mais perverso dilema moral posto aos cidadãos.

De um lado, os esforços do homem para garantir a ordem, a paz e a justiça doméstica (pela formação dos Estados) provocaram o caos e o conflito no plano internacional, uma vez que as nações permaneceram em um “estado de natureza” similar ao que caíram os homens logo após a sociedade civil ser formada. “Nós prevenimos as guerras particulares apenas de modo a começar guerras generalizadas que são centenas de vezes piores”; “todos os horrores da guerra advêm dos esforços dos homens em evitá-las”<sup>34</sup>. Consequentemente, os cidadãos são pegos no que Rousseau chama de *système mixte*<sup>35</sup> – entre as leis da ordem social doméstica e a violência que resulta da soberania dos Estados no estado de natureza internacional. Agora, estar moralmente dividido é a grande miséria, e ser “dragado pela natureza e pelos homens em direções opostas” obriga o homem a “terminar a sua vida sem ter conseguido chegar a termo consigo mesmo”<sup>36</sup>. Rousseau afirma que a chance de autonomia

<sup>34</sup> Ibid., p. 295 e 365.

<sup>35</sup> *L'Emile*, Ibid., I, p. 304-6; II, p. 158.

<sup>36</sup> VAUGHAN, op. cit, II, p. 47.

que existe na ordem doméstica – onde os cidadãos podem aspirar a uma união da força e da lei que podem ser suas próprias – não existe na (des) ordem internacional devido à fragmentação das soberanias. Assim, mesmo que o cidadão do Estado ideal pode não ter oportunidade para ação moral além dos limites do Estado enquanto a competição internacional durar: a consciência humana pode permanecer infeliz.

Mas, por outro lado, a competição internacional faz mais do que impossibilitar a ação moral além do Estado: a própria existência de conflitos internacionais dá aos líderes políticos um bom pretexto para colocar ou manter o homem “acorrentado”. Mesmo o estabelecimento da primeira sociedade civil é descrita como um truque pelo qual os ricos escravizaram os pobres e consolidaram a desigualdade sob o pretexto da proteção recíproca contra os de fora<sup>37</sup>. Mais tarde, os príncipes são capazes de dissipar os esforços domésticos em torno de um autogoverno e de perpetuar a tirania devido às “necessidades” que a guerra enseja<sup>38</sup>. Dessa forma, a insegurança internacional e a tirania reforçam umas às outras. Consequentemente, o homem não é meramente pego entre a ordem doméstica e o caos externo, mas dilacerado pelas duas contradições: a já mencionada e também a da sociedade civil – cuja ordem, sendo corrupta, preserva os males da sociedade *de facto*, menos guerras internas, porém, mais a tirania – a contradição entre a nostalgia pela independência que o homem perdeu e o anseio por autonomia moral e política. De forma que a guerra faz mais do que reduzir o escopo desta autonomia: ele ameaça tornar estas conquistas impossíveis dentro do Estado. Precisamente por causa deste perigo, Kant coloca o imperativo da paz no centro da sua filosofia. Mas Kant notou que o custo crescente da guerra poderia obrigar os governantes “a não proteger os fracos e atrasar o desenvolvimento independente de sua população” em direção ao governo constitucional<sup>39</sup>. A experiência deste século tem confirmado o pessimismo de Rousseau ao invés da esperança de Kant.

O estudo de Rousseau das relações internacionais levantou a questão de se não seria melhor não haver nenhuma sociedade civil no mundo do que ter uma multiplicidade delas, uma vez que o *systeme mixte* é o pior de todos. Não apenas o presente estado é mais sangrento do que o estado de natureza: ele é também um em que embora as causas da guerra estejam

<sup>37</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 179-81.

<sup>38</sup> *Critique of St. Pierre's Project*, Ibid., p. 389.

<sup>39</sup> Kant, “Idea for a Universal History”: FRIEDRICH, C. J. (ed.). *The Philosophy of Kant*. New York, 1959. p. 128.



cada vez mais distantes das vidas dos cidadãos – matar tornou-se um dever ensinado pelo Estado<sup>40</sup>. A tragédia moral é que “ao nos unirmos com outros homens nós nos tornamos realmente os inimigos da humanidade” – o que os homens nunca tinham sido antes<sup>41</sup>. Em seu sumário ao plano de paz do Abade de Saint Pierre, Rousseau analisou os laços especiais que a história, as instituições legais e a religião forjaram entre as nações europeias. Ele então aponta que precisamente por causa destes laços, as condições de todas as nações era pior do que se nenhuma sociedade europeia existisse afinal<sup>42</sup>. É sempre a mesma preocupação quanto à moral, o mesmo *insight* de que é melhor viver isolado – e dessa forma não sofrer as agonias da escolha moral – do que ser dependente dos outros, e, portanto, incapaz de praticar as virtudes morais que a sociedade ao mesmo tempo engendra e frustra devido à competição internacional.

Uma quarta diferença crucial entre Hobbes e Rousseau se refere às técnicas de mitigação do conflito internacional. Hobbes, como já notado, assume implicitamente que as diferentes “razões de estado” poderiam convergir em interesses comuns. Rousseau demole esta outra parte da ideologia liberal (ou neo-liberal – quero dizer, realista) da política internacional. Seu argumento sobre este ponto é de enorme importância para a teoria da política internacional.

- (i) Primeiro, ele trata do que poderiam ser chamadas de restrições através de acordos explícitos ou tácitos. Nem a lei internacional, nem o balanço de poder podem ser restrições reais à competição internacional. Embora não sejam exemplos de guerra real, elas são táticas na estratégia do estado de guerra, a permanente hostilidade entre os Estados<sup>43</sup>. O balanço de poder pode bloquear maiores conquistas, mas o mesmo perpetua instabilidade e preserva ou agrava o descontentamento de cada participante<sup>44</sup>. A lei internacional é ao mesmo tempo fraca e perigosa. Ela é frágil devido à sua natureza e à base de sua obrigação. É nada mais do que a expressão da “lei de natureza”, solidificada dentro do Estado pelas leis civis, que ainda operam entre os Estados. Ela não

<sup>40</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 182.

<sup>41</sup> Ibid., p. 365. O homem não era o inimigo da humanidade quer no estado de natureza original, quer na sociedade *de facto*, onde o seu contato com outros homens pode ter sido sangrento, mas sempre com um escopo limitado (Ibid., p. 453).

<sup>42</sup> Ibid., p. 374.

<sup>43</sup> Ibid., p. 300.

<sup>44</sup> Ibid., p. 371.

consiste em comandos de autopreservação e pena, que desapareceram desde a queda original do estado de natureza, nem é formada pelos ditames da razão moral, que tem força apenas nos Estados ideais. Ao contrário, é a lei de natureza corrupta: a lei do *amour propre* e natureza corrupta: a lei de *amour propre* e competição, meramente temperada pela tentativa de substituir compaixão por convenção. Este é um substituto bastante fraco, realmente, uma vez que a base da obrigação é falha: nada garante a eficiência da lei internacional além do interesse particular dos Estados a que ela se aplica<sup>45</sup>. Adicionalmente, esta lei é ainda muito frágil. Alianças e tratados (como as leis dos estados imperfeitos) meramente perpetuam a desigualdade<sup>46</sup>. Os Estados geralmente utilizam a lei internacional como um instrumento uns contra os outros no estado internacional de guerra: não apenas os tratados de paz são apenas estratégias, mas o reconhecimento e a regulação do comércio internacional podem ser armas diplomáticas<sup>47</sup>. A política em tempos de paz, da qual a lei internacional é um aspecto, é nada mais do que a continuação da guerra por outros meios. O fundamento do raciocínio de Rousseau é a sua convicção de que em uma situação competitiva tão acirrada os interesses nacionais são ao mesmo tempo evanescentes e dificilmente significantes. Cada jogador está atrás de seu próprio interesse. Consequentemente, é necessário distinguir entre o interesse real dos Estados e o interesse aparente<sup>48</sup>. Rousseau chama de interesse aparente o que os pesquisadores – que sobrepõe à situação competitiva uma comunidade fictícia independente dos movimentos dos jogadores – normalmente são tentados de chamar de interesse real – ou seja, o interesse comum em autocontenção. Algo próximo de um milagre, Rousseau pensava, seria necessário para fazer os cálculos separadamente das vantagens individuais convergentes para uma solução favorável a todos<sup>49</sup>. Além disso, as vantagens são calculadas apenas “por suas diferenças”: se elas são comuns a todos, não serão reais para ninguém<sup>50</sup>.

É fácil ver esta análise tão sombria se aplica aos regimes contempo-

<sup>45</sup> Ibid., p. 304-5; cf: ARON, op. cit., cap. 23.

<sup>46</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 308.

<sup>47</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 299.

<sup>48</sup> Ibid., p. 389.

<sup>49</sup> Ibid., p. 392.

<sup>50</sup> Ibid., p. 391.

rêneos de controle de armas. Eles são baseados na suposição de que as principais potências têm um interesse comum na paz que pode ser reforçado através da adoção de medidas que permitam preservar as vantagens existentes (ou seja, a posse do armamento nacional) e adicionar novos (tais como garantias contra ataques surpresas). Estes esforços têm fracassado até agora, justamente por causa da assimetria nas posições das principais potências, cada uma tenta aniquilar as vantagens do inimigo, mantendo seus próprios fatores de superioridade<sup>51</sup>. Cada grande potência reconhece o risco da guerra, mas continua disposta a privar-se da liberdade de ação que o direito irrestrito ao uso (ou ameaça de uso) de suas armas lhe confere. Cada uma está confiante de que pode lidar com o perigo de uma guerra através de medidas unilaterais de restrição<sup>52</sup>. Rousseau escreveu que os príncipes fazem a guerra não porque eles não são conscientes dos perigos, mas porque eles estão confiantes em sua sabedoria<sup>53</sup>.

Sua refutação do argumento do “interesse comum” e sua convicção de que o comércio exterior só agrava a ganância e a competição entre nações, bem como entre os homens, o levou a rejeitar também uma visão que Kant e os liberais nos séculos XVIII e XIX consideravam muito atraente para resistir à ideia de que o comércio gera a paz<sup>54</sup>.

- (ii) Se as restrições baseadas em interesses comuns são fictícias, e quanto à possibilidade de autocontenção que resulta do esforço próprio de cada Estado para definir uma linha de conduta racional, da mesma maneira que se pode definir uma estratégia racional para uma firma? A análise de Rousseau mostra porque é inútil, como forma de reduzir o risco e a incerteza nas relações internacionais, tentar definir uma política exterior racional<sup>55</sup>. Por um lado, a concorrência econômica tem o recurso de simplificação de uma moeda em que todos os ganhos

<sup>51</sup> Por exemplo, no caso U-2 em 1960, a insistência norte-americana em perfurar o muro de segredos soviético; e entrada da URSS em todos os planos de desarmamento propostos com o objetivo de desmantelar bases estrangeiras dos EUA.

<sup>52</sup> *Les ragles du jeu* (Les Cahiers de la Republique, March, 1962).

<sup>53</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 390-1.

<sup>54</sup> Ibid., p. 391.

<sup>55</sup> A análise contemporânea mais brilhante é a de Raymond Aron (op. cit.): Introdução e Notas Finais. Os argumentos de Rousseau e Aron contradizem a sina da moderação que os defensores do “interesse nacional”, como norma da política externa, recorrentemente têm proclamado nos anos recentes.

e perdas podem ser calculados – o dinheiro. Rousseau percebeu que os problemas diferentes da competição internacional não podem ser convertidos em unidades monetárias, ou reduzidos a qualquer quantidade<sup>56</sup>: terra, homens, estratégia, prestígio e “graus de poder”. Ele não tinha ideia clara da possibilidade de uma competição ideológica, apesar de sua observação sobre as paixões dos Estados poder ser facilmente estendida. Esta competição é ainda menos “quantificável” do que aqueles que ele tinha em mente. Por outro lado, as “regras do jogo” são muito fluidas, os seus elementos puramente psicológicos são muito importantes para permitir uma significativa definição de racionalidade: na ausência de uma lei que subordine interesses distintos, ou de procedimentos legais para canalizá-los, os Estados estão condenados aos riscos *de la Fortune* por sua própria independência.

- (iii) Qualquer analista de relações internacionais, que vê a política internacional como um estado de guerra permanente sem apoios constantes e ameaça à liberdade e à segurança dos homens, é tentado a propor soluções radicais para fazer com que os homens e os Estados saltem para fora da caverna em que continuam lutando, em plena luz do dia da reconciliação. Os escritos de Rousseau contêm críticas mais ou menos explícitas a muitos programas que a imaginação de homens de boa vontade conceberam. Até agora, como o plano de paz de St. Pierre foi um precursor da organização internacional moderna, a crítica de Rousseau vai em direção ao alicerce desta casa que a hoje floresce a meio caminho entre a soberania do Estado e do governo mundial que Kant apresenta não só como um imperativo moral e como objetivo de um plano oculto da natureza. Por um lado, Rousseau sugere que, em termos semelhantes aos que Walter Schiffer aplica à Liga das Nações<sup>57</sup>, enquanto os Estados se comportem como eles se comportam normalmente, é pouco provável que estejam dispostos a alcançar uma paz duradoura através de tais dispositivos, e se o seu comportamento for suficientemente reformado para tornar a aprovação de tais planos possíveis, a necessidade de tal organização passaria a ser muito menos premente<sup>58</sup>. Por outro lado, antecipando a filosofia kantiana da história, Rousseau afirma que “o que é útil para o público” pode ser

<sup>56</sup> VAUGHAN, Op. cit., I, p. 391.

<sup>57</sup> *The Legal Community of Mankind*, New York, 1954, p. 199.

<sup>58</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 388.

introduzido somente pela força, por causa da resistência que opõem os interesses egoístas. Mas acrescenta que as guerras e revoluções necessárias à imposição de ligas federativas sobre os homens são na verdade razão para medo e podem fazer mais mal do que estas ligas poderiam prevenir<sup>59</sup>. Este é uma admirável observação, embora deprimente, sobre a dialética da história em nosso século, que exigiu duas guerras mundiais para estabelecer duas organizações mundiais fracas. Rousseau coloca uma reserva importante à esperança de Kant de que o plano oculto da natureza seria aproximar os Estados através de um processo de guerras cada vez mais prejudiciais.

Rousseau não lida com os planos de desarmamento, que não proliferaram até mais tarde. No entanto, um estudo recente apropriadamente apontou três razões principais pelas quais todas as negociações nesse sentido falharam<sup>60</sup>: o desejo dos Estados de avançar quando estão atrás na corrida, os temores quanto à segurança das nações, e as dificuldades da execução. As análises de Rousseau da desigualdade e da insegurança internacional e sua refutação dos “interesses comuns” inutilizam centenas de páginas de argumentos dos planos de paz.

Ficamos com um quadro assustador da política internacional. Os Estados são aparentemente condenados ao seu “estado de guerra”. As restrições são apenas unilaterais e temporárias, as ilhas de paz estão sempre ameaçadas. Rousseau não nega que possam existir e, como ele já se referiu, não assume literalmente uma guerra de todos contra todos, mas a existência de apenas um relacionamento “de grande tensão” pode fazer a amizade e a neutralidade impossíveis<sup>61</sup>. Aqui, exatamente como em sua análise da sociedade no “Discurso sobre a Desigualdade” a visão de Rousseau não é histórica, mas um tipo ideal: é da “essência das coisas”, e não dos “eventos” que ele quer dar conta<sup>62</sup>. Por conseguinte, não se pode refutá-lo, apontando que há alguns neutros permanentes – como sua própria Suíça – que conseguiram ficar fora da competição internacional, ou que alguns sistemas internacionais são mais moderados, ou algumas restrições mais duradouras do que outras – não tanto porque elas são baseadas em interesses comuns, mas porque operam em períodos em que o leque de

<sup>59</sup> Ibid., p. 396.

<sup>60</sup> LUARD, Evan. *Peace and Opinion*, Oxford, 1962, cap. 2.

<sup>61</sup> Cf.: WOLFERS, Arnold. “The pole of power and the pole of indifference”, *World Politics*, v. 4 p. 39-63, 1951.

<sup>62</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 267.

envolvidos (ou seja, o âmbito da competição) é menor do que em outros momentos. A resposta de Rousseau, obviamente, é que nada garante a perpetuação destes momentos de graça e de preservação do oásis de paz: quando o sistema se torna revolucionário novamente, sua análise continua totalmente válida. Mas Rousseau propôs uma saída para o *système mixte* das ordens doméstica e internacional – uma forma de fazer *être e paraître*, *amour propre* e *amour de soi*, menos incompatíveis. E sobre o estado internacional de violência física, divisão moral, psicológica e de má fé? Temos de nos voltarmos de sua teoria empírica para sua teoria normativa – ou para o que podemos encontrar em seu lugar.

## II

A perda do manuscrito de Rousseau sobre confederações torna difícil saber em pormenores a sua resposta à “anarquia internacional”. No entanto, é possível unir as peças do quebra-cabeça, e avaliar a relevância de seus resultados para a política internacional de hoje.

Rousseau foi mais de uma vez vítima de seus intérpretes. Recentemente, foi moda chamá-lo de “o pai da democracia totalitária”. Este não é o lugar para lidar com essa distorção, em vez disso, dois pontos precisam ser levantados. Um deles é estabelecer as intenções do autor, sem projetar em seu trabalho as intenções dos discípulos ou outros. A segunda é lidar com seus pontos de vista sobre os seus méritos. Isto poderá implicar em mostrar que o ideal do autor é incapaz de execução, ou de qualquer outra aplicação que não iria contrariar as suas intenções<sup>63</sup>. Os resultados podem apontar para sérias dificuldades em fazer seu trabalho relevante para o mundo em que vivemos, mas deve absolvê-lo de responsabilidade sobre as perversões produzidas por tentativas de aplicar sua visão.

Para limpar o caminho, vamos começar com o que as intenções de Rousseau não foram. Ele não sugere que o caminho para sair da selva internacional seja a criação de um Estado mundial. Nem era o pai do nacionalismo moderno. É verdade que a sua análise do ambiente internacional fornece a valsa que Waltz chamou de “terceira imagem”, em que a ausência de qualquer superior comum aos Estados é vista como a “causa permissiva” das guerras<sup>64</sup>. Porém, Rousseau não propõe uma federação europeia ou

<sup>63</sup> Isto é o que tentei fazer em: “Du Contrat Social, ou le mirage de la volonté générale”, *Revue Internationale d'Histoire Politique et Constitutionnelle*, p. 288-315, Oct. 1954.

<sup>64</sup> Op. cit., p. 232.

mundial para pôr fim à guerra, como já referimos, a passagem que Waltz cita<sup>65</sup> aparece no sumário de Rousseau do plano de paz de St. Pierre, que ele então destrói impiedosamente em sua crítica posterior. Mas não é suficiente notar a ausência de qualquer referência ao “federalismo mundial” ou ao “governo mundial” como solução; a questão importante é porque Rousseau colocou-a de lado. Porque temos um intrigante contraste aparentemente. Ele mostrou que o “estado de guerra” na sociedade *de facto* convenceu os homens a se tornarem cidadãos, ou seja, a estabelecerem Estados, a fim de pôr termo à violência, pelo menos no seio da sociedade civil. E ele descreveu este movimento como tendo se espalhado porque alguns homens (os ricos) foram capazes de convencer os outros de um interesse comum na segurança sob as leis<sup>66</sup> – embora ele também havia retratado o homem no estado caído de natureza como tal e como incapaz de fazerem triunfarem os interesses comuns sobre os antagonísticos, como os Estados soberanos na selva internacional<sup>67</sup>. Se, então, os homens foram conduzidos individualmente pela insegurança a atender ao interesse comum, isto se deu afinal de contas na forma hobbesiana, por isso não se deve chegar às mesmas conclusões tomadas pelos estados, cujo “estado de guerra” o próprio Rousseau descreveu como pior do que o estado de violência entre os homens em sociedade de fato? Se no contrato social seria criado um Estado ideal dotado não só com o monopólio da força, mas também com a capacidade de tornar o homem moralmente livre e virtuoso, porque um contrato semelhante pra que se crie um estado do mundial não é a base da paz universal e a garantia do “governo republicano” em cada unidade componente?

As respostas a estas perguntas estão apenas implícitas na obra de Rousseau. Elas podem ser resumidas da seguinte forma: em todo o mundo como ele é, um Estado tão universal é impossível; num mundo ideal, composto por Estados ideais, não seria desejável nem necessário.

Vejamos primeiro o mundo como ele é. As perspectivas de paz e unidade são tão fracas precisamente porque a luta entre as nações são piores do que brigas entre os homens antes de os Estados aparecerem. O Homem finalmente tornou-se ciente e convicto de seu interesse comum na criação de sociedades civis, mas sua finalidade era proteger os “de dentro” contra os “de fora”. Não foi um fim à concorrência, apenas um deslocamento da mesma – há uma diferença não apenas de grau, mas de essência entre

<sup>65</sup> Ibid., p. 385-6.

<sup>66</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 180-1.

<sup>67</sup> Ibid., p. 450-1.

a criação de um Estado e a construção do Estado do mundo. O primeiro apenas ordena o conflito (no sentido de abolir a violência doméstica, mas que permite e mesmo promove o tumulto externo); o último eliminaria o uso competitivo da força<sup>68</sup>. Além disso, esta ordem de conflito, na medida em que faz a guerra internacional, de modo muito mais formidável do que o estado de guerra na sociedade *de facto*, enfraquece ainda mais a convicção de que argumentos de “interesse comum” possam exercer influência sobre os Estados. O tipo de violência inicial ainda era anárquico e leve o suficiente para ser superado por tal raciocínio. Mas as guerras entre os Estados tornaram-se institucionalizadas, e quanto mais intenso o combate, quanto maior o desafio (tanto no sentido de maior quanto no sentido de mais distante das vidas dos cidadãos, com elementos como o orgulho nacional e de prestígio envolvidos), mais devastador o efeito, e menos provável que argumentos racionais de interesse comum sejam ouvidos. Na verdade, Rousseau sugere que um componente original da “lei de natureza”, que fez com que os homens abolissem a guerra entre eles, deixou pouquíssimos traços e tem ainda muito menos vigor entre os Estados – uma pena<sup>69</sup>. Assim, somos confrontados com unidades – os Estados – cujo *amour propre* (portanto insegurança) é muito maior do que o do homem jamais poderia ser, e cuja compaixão é praticamente nula. Finalmente, não devemos esquecer que o conflito internacional é uma salvaguarda para os tiranos: a insegurança do mundo garante a segurança interna, não implicaria para estes a paz mundial em insegurança interna?

Assim, se chega a uma tripla e sombria conclusão. A única combinação de Estados provável que surja no mundo é a competitiva, ou seja, as alianças e as ligas cujos membros acordam em suspender temporariamente a competição entre eles, a fim de melhor resistir ou para atacar outros contendores. A “sociedade geral da humanidade”, que não existia no estado original da natureza, nem no estado de corrupta sociedade *de facto*, não é susceptível de resultar do mundo atual dos Estados também. Por último, se a dominação de um Estado pode ser imposta a todos os outros através da conquista, um império mundial não poderia ser o portador da paz mundial, pois a regra da força nunca pode tornar-se legítima: o pacto entre conquistador e conquistado “longe de liquidar o estado de guerra, assume a sua continuidade”<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Ou, de maneira mais acurada, reserva ao Estado-mundo o monopólio legítimo do uso da força.

<sup>69</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 182.

<sup>70</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 31; e como ideia geral no “Do Contrato Social” (livro 1, cap. 4).



Mas o que aconteceu com o mundo ideal do Contrato Social? Aqui, novamente, uma federação mundial ou um Estado mundial são excluídos. A federação, com um corpo legislativo e com poderes coercitivos, entraria em conflito com o caráter de soberania, e tal como definido no Contrato Social: a soberania é indivisível. A essência da vontade geral – indestrutível, inalienável, incapaz de ser representada – é tal que qualquer fórmula de partilha de competências legislativas, o que exige a federação, iria destruir a identidade da liberdade e da autoridade que o Contrato Social pretende alcançar, restaurando a heteronomia<sup>71</sup>. Além disso, uma federação dominaria muito vasto território e Rousseau estava convencido de que a possibilidade de autonomia só existe em países pequenos: como Montesquieu, e como os filósofos gregos, viu em grandes Estados as principais ameaças à liberdade<sup>72</sup>. Em nível internacional a “cidade do Contrato Social” era inconcebível, uma vez que o legislativo geral não pode se reunir em qualquer lugar determinado. Quanto maior o Estado, mais pesada a burocracia, maior a necessidade de força, maior também a necessidade de virtude intransigente entre os cidadãos, e menor a “relação em que as vontades dos cidadãos estão para a vontade geral, ou, em outras palavras, submetidos às leis”, maior a necessidade de força de repressão<sup>73</sup>. Todos esses argumentos convenceram também Kant da impossibilidade de um governo mundial. Se começarmos com a concepção de Rousseau do Estado ideal – pequenos e governados por uma vontade geral indivisível – então, as únicas ligações entre os Estados que não entram em conflito com este regime são as confederações, que podem ter órgãos comuns executivos nomeados ou instruídos pelos legisladores, mas em que os legisladores (ou seja, a vontade geral) ficariam separados das entidades nacionais. Associações de governos são possíveis, mas não a de povos, assim como a ideia de Rousseau de soberania exclui o genuíno autogoverno local, exceto sob a forma de delegação regional do executivo<sup>74</sup>.

Assim, o caminho para uma “sociedade geral da humanidade” não passa por um governo mundial. O sarcasmo constante de Rousseau quanto aos “cosmopolitas” deve ser mantido em mente<sup>75</sup>. O argumento com que

<sup>71</sup> Veja a argumentação em WINDENBERGER, op. cit., cap. 6.

<sup>72</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 484; II, p. 56, 64, 154 e 442-3.

<sup>73</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 66.

<sup>74</sup> Veja meu ensaio: “Areal division of powers in the writings of French political thinkers”. In: MAASS, A. (ed.). *Area and Power*, Glencoe, 1959, p. 143-149.

<sup>75</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 144-5; I, p. 182. Ver também a passagem sobre Sócrates e

um certo número de franceses opuseram-se às instituições europeias supranacionais tem um som claramente rousseauniano: não há, de momento, nenhuma nação europeia, apenas uma variedade de nações europeias com a vontade de cooperar. Decisões legítimas entre elas só podem ser tomadas pelos agentes da vontade popular em separado, caso contrário, as decisões só podem representar tanto a vontade de uma dessas comunidades, imposta aos outros, ou a vontade de “tecnocratas”, ou seja, dos agentes de execução que operam em um vácuo político. E nem todos os franceses que se opuseram à supranacionalidade europeia (ou à propagação da regra da maioria na ONU), são conservadores. A este respeito, bem como em algumas de suas ideias constitucionais, o General de Gaulle apela a uma certa tradição jacobina que muito justamente alega Rousseau como um de seus profetas.

No entanto, o jacobinismo (para não mencionar o General de Gaulle) traz à mente o nacionalismo moderno e particularmente o militante Estado-nação que, muitas vezes, transforma uma guerra em uma cruzada. Neste ponto, Rousseau também foi acusado de ser o pai de uma forma de organização social que tem sido pior inimiga da paz do que os príncipes que tão amargamente denunciou. Quem pode negar que ele realmente constantemente celebrou o patriotismo, o bom cidadão, identificado como o bom patriota<sup>76</sup>, palestrou aos corsos sobre a necessidade de ter um caráter nacional<sup>77</sup>, e deu aos poloneses uma lista enorme de receitas para a criação deliberada de um espírito polaco nacional que poderia desafiar os invasores e o tempo?<sup>78</sup> Em particular, as páginas sobre a educação nacional, em seu ensaio sobre a Polônia, prenunciam o zelo missionário francês da Primeira e da Terceira Repúblicas nesta área essencial da vida pública.

Aqui, novamente, no entanto, devemos ser cuidadosos. O orgulho nacional é sim essencial para o pensamento de Rousseau, pois ele daria o seu dinamismo, aliás a sua substância, à formação da vontade geral. Mas o nacionalismo como o conhecemos agora, definitivamente não. Não porque ele não tinha conhecimento de suas possibilidades: pois notou que cada patriota é hostil aos estrangeiros, acrescentando que é por isso que as guerras travadas pelas repúblicas são muitas vezes piores do que as

---

Cato: *Economie Politique* (Id. Ibid., I, p. 251-2).

<sup>76</sup> Iring Fetscher, op. cit., p. 194.

<sup>77</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 319.

<sup>78</sup> Ibid., p. 319, 348 e 431.

travadas pelos reis<sup>79</sup>. Mas, como temos observado, ele viu na guerra uma fonte da tirania e da perpetuação de todos os males da sociedade, que a “boa sociedade” – a do Contrato Social – estava destinada a eliminar. De fato, ele rejeitou *la religion du citoyen* como duplamente má – por fazer os cidadãos “sanguinários e intolerantes” e por sua ameaça à segurança da nação, jogando-a em guerras com todas as outras<sup>80</sup>. Porque pensou que os príncipes tinham interesse na guerra, ele os atacou vigorosamente em sua crítica ao projeto de St. Pierre – onde Repúblicas não são sequer mencionadas<sup>81</sup>. Quem quer ser livre deve se abster de se tornar um conquistador, ele disse aos poloneses. No entanto, para ser livre, para obedecer apenas a sua própria vontade (superior), é preciso manter os invasores fora – ou se (como os poloneses), se é fraco demais para fazer isso, deve-se pelo menos ser capaz de impedir os invasores de forçarem o santuário da consciência dos cidadãos à submissão. Isso faz com que o entusiasmo por um exército de cidadãos torne-se compreensível, é essencial um exército defensivo, incapaz aos seus olhos de agressão (para a qual um exército profissional seria mais adequado), mas capaz de tornar a vida do agressor insustentável<sup>82</sup>.

O nacionalismo agressivo teria destruído o ideal de Rousseau. Ele queria o estabelecimento de uma polis na qual as consequências irreversíveis da entrada do homem na sociedade civil – o desenvolvimento das paixões e desejos, a vontade de olhar para a própria reflexão nos olhos de outras pessoas, o jogo de espelho da vaidade social – poderia ser canalizada para o bem, ou seja, utilizada moralmente. O patriotismo é um uso tão bom para ele que combina *amour propre* e virtude<sup>83</sup>. A construção do caráter nacional é uma tentativa de dissociar os dois elementos do *amour propre*: vaidade e orgulho, a fim de abafar o anterior por este último. A vaidade é o resultado de comparações com os outros, e “o fruto de opinião”, enquanto o orgulho nasce das próprias conquistas<sup>84</sup>. As competições que ele defende nas escolas e nos jogos públicos, as medalhas e distinções que ele recomenda, a festa nacional (mas não nacionalista) que ele descreve, são todos esforços para fazer as sementes da vaidade humana brotarem

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 144.

<sup>80</sup> Ibid., p. 129.

<sup>81</sup> VAUGHAN, op. cit., I, 389-92.

<sup>82</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 486-92.

<sup>83</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 251; e FETSCHER, op. cit., p. 62.

<sup>84</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 217; II, p. 319, 344-5 e 441.

com flores de legítimo orgulho coletivo<sup>85</sup>. Ele defende uma espécie de “Stakhanovism” entre os cidadãos, mas que visa à virtude cívica, e não o poder nacional: os cidadãos são convidados a competir uns com os outros para tal finalidade, não para competir e comparar-se com os estrangeiros<sup>86</sup>. E se ele quer que eles comemorem o trabalho, não é para promover a grandeza do Estado, mas porque o trabalho é a condição e a garantia de virtude cívica, de lazer e luxo, enquanto que o crédito e a especulação são as estradas mais seguras para a corrupção<sup>87</sup>. A Suíça de seus dias, ou os Estados Unidos de Tocqueville, seriam exemplos muito melhores do que os novos países do pós-guerra – precisamente porque os acontecimentos tornaram impossível o ideal de Rousseau, como veremos.

A comunidade de nações pacíficas, mas orgulhosas, que ele tinha em mente era de um tipo muito especial. Sua qualidade mais eminente é uma que seus críticos, muitas vezes, negaram-lhe, a consistência. Interdependência, o resultado das nossas necessidades e desejos de proliferação, é o mal que sempre gera a dependência. Independência, uma vez que a sociedade aparece, é possível para o homem apenas na forma moderna, ou seja, não como isolamento, mas como autonomia. Mas a autonomia só pode ser alcançada em pequenas comunidades. Então, se quiserem evitar tornarem-se as ferramentas dos outros, eles terão de ser tão autossuficientes quanto possível. Eles devem visar uma autarquia que, como Iring Fetscher tem mostrado, é tão diferente da autarquia pré-beligerante do nazismo como o patriotismo é diferente do nacionalismo agressivo<sup>88</sup>. No estado original da natureza, o homem, que gozava a “existência absoluta” de “um todo absoluto”<sup>89</sup>, era independente e autossuficiente; na sociedade ideal, a sua independência, primeiro é transformada em autonomia, independência e autossuficiência tornam-se os atributos do Estado. Na verdade, só se o Estado é um todo “absoluto”, o cidadão pode ser autônomo. Caso contrário, a tirania da concorrência mundial irá governar o estado e o cidadão, em seguida, não pode ser livre e nem virtuoso. “A nação não vai ser famosa,

<sup>85</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 434; e FETSCHER, op. cit., p. 194.

<sup>86</sup> Veja especialmente VAUGHAN, op. cit., II, p. 437.

<sup>87</sup> Ibid., p. 346-7. E a notável passagem em VAUGHAN, op. cit., I, p. 320: “em tudo o que depende do trabalho humano, devemos excluir as máquinas e as invenções capazes de substituir o trabalho, que reduziriam a necessidade de homens e produziriam os mesmos resultados com menos esforço”.

<sup>88</sup> Op. cit., p. 241.

<sup>89</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 145.

mas vai ser feliz. Outros não irão mencioná-la. Ela terá pouco prestígio no exterior. Mas terá abundância, paz e liberdade dentro dela”<sup>90</sup>. Abundância aqui significa o bem-estar que se reverte do trabalho dos cidadãos, não das riquezas particulares<sup>91</sup>. As desconfianças de Rousseau quanto ao comércio e às finanças são explicitadas no Contrato Social, no segundo discurso, e no Projeto para a Córsega: os corsos são convidados a serem uma nação pastoral, na autossuficiência agrícola encontra-se a independência; no comércio encontra-se riqueza, mas riqueza traz dependência<sup>92</sup>.

A filosofia de Rousseau é coerente também na sua descontinuidade. Há uma ruptura entre o homem, no estado da natureza, e do homem na sociedade. Outra ruptura situa-se entre a sociedade ideal, na qual o homem é, por assim dizer, reconciliada consigo mesmo, e o meio internacional, de modo a não viver mais em qualquer *système mixte*, o cidadão do bom Estado fará o seu melhor para não ser um ator no palco mundial. Se todo o planeta for coberto com pequenos Estados, essencialmente repúblicas autossuficientes, dotados de orgulho cívico, mas sem vaidade nacional, equipados com milícias puramente defensivas, então o mundo estaria em paz *ipso facto*. A sociedade em geral do gênero humano surgiria, composta não de “cosmopolitas” ou “cidadãos do mundo”, mas de bons cidadãos, que teriam descoberto a moderna, ou social, equivalente do homem natural, do *amour de soi* e piedade, limitando o *amour propre*, superando as paixões que “falam mais alto que a sua consciência”<sup>93</sup> e praticando o patriotismo sem beligerância. No entanto, esta “sociedade em geral” não implica uma “união real”, isto é, laços formais entre os seus países membros, assim como não havia nenhuma união real entre os homens no estado original da natureza. Na verdade, as duas situações são claramente paralelas. O estado de natureza era um estado independente dos homens que o seguiram, em seus encontros raros, os ditames da lei (não racional) natural de autopreservação e piedade; o ideal da sociedade internacional seria composto de pérolas justapostas, mas não em uma corrente: estados independentes que observam, em seus raros e descontraídos contatos, os comandos do “direito natural racional”, que nada mais são que as regras (originais) restabelecidas do direito natural, em virtude, em novas

<sup>90</sup> Ibid., p. 353.

<sup>91</sup> “todos devem viver e ninguém deve ficar rico” (Ibid., p. 330); “a pobreza pôde ser notada na Suíça apenas depois que o dinheiro começou a circular” (Ibid., p. 322).

<sup>92</sup> Ibid., p. 311.

<sup>93</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 452.

fundações<sup>94</sup>. Graças à autossuficiência dos Estados, a nossa natural relutância em infligir dano (ou seja, o nosso sentimento de pena) deixaria de ser sufocado pelo medo de ser ferido<sup>95</sup>. Considerando que só através do contrato social os homens podem fugir tanto de seu estado caído de natureza quanto também cumprir o seu desenvolvimento moral, é agora claro porque não há necessidade de prever um pacto semelhante entre os Estados fundados sobre a fórmula deste contrato.

Assim, a solução para o problema da guerra e da paz, na perspectiva de Rousseau, é realmente uma solução do tipo da “segunda imagem”: criando Estados ideais em todo o mundo, a paz vai se seguir – sem a necessidade de uma Liga Mundial como em Kant. E é também uma solução de “primeira imagem”, porque no Estado ideal a natureza humana é resgatada do desânimo dos sistemas mistos, e o homem está novamente em paz consigo mesmo. Aqui estamos muito longe de regimes contemporâneos para a paz mundial, e muito perto do ideal grego da primazia da política doméstica: o caminho da paz passa pela ética do Estado (pequeno).

No entanto, não há jamais garantia de que todos os Estados serão ideais, ou capazes de praticar as virtudes da nação austera, frugal e autossuficiente. Alguns podem continuar a depender dos outros para alimentos ou outras coisas e, assim, há risco de se tornarem objetos na competição, enquanto outros podem ser tão naturalmente ricos que excitem a inveja dos pobres. Todas as causas de conflito ainda poderão estar conosco. Além disso, mesmo que todos os príncipes tenham desaparecido, não temos garantia de que a vontade geral em algum Estado não poderia ser corrompida e substituída por uma mera vontade de todos, que não expressa nada, se não as paixões humanas, ou por uma vontade particular. Então, razões, puramente internas, também podem trazer um retorno à concorrência internacional. Finalmente, quando repúblicas ocasionalmente entram em choque, a tendência de ser “patriota e duro com os estrangeiros” pode voltar a superar a “relutância em infligir danos”. Para essas eventualidades, creio eu, e não para o caso de um mundo de paz em geral, Rousseau defende o federalismo<sup>96</sup>. Estas ligas não são o coroamento de sua teoria, no sentido em que a Liga de Estado de Kant é o ápice da ascensão da humanidade. Como na obra de Montesquieu, as confederações não marcam o fim do

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 138.

<sup>95</sup> Ibid., p. 494.

<sup>96</sup> Aqui, novamente, ele aprendeu muito com Montesquieu: *L'Esprit des Lois*, livro 9, Caps. 1-3. Sobre Rousseau e as confederações, veja VAUGHAN, op. cit., I, p. 95.

conflito, mas uma maneira em que uma série de pequenos Estados pode ficar juntos, sem sacrificar a soberania, para fins defensivos no conflito internacional. Elas não são um sinal do sol internacional, que proporciona um refúgio contra a tempestade. Estamos na lógica da paz através de dissuasão, em vez de paz através do direito.

Assim, as respostas de Rousseau para o problema da paz podem ser divididas em duas. Por um lado, um mundo que não seja composto exclusivamente por Estados ideais admite apenas duas maneiras de atenuar conflitos: um, o respeito pelos contendores dos “verdadeiros princípios da lei de guerra”, que se opõe aos preceitos de Grotius, e que se baseiam no postulado de que a guerra é uma competição entre os Estados, mas não entre os homens<sup>97</sup>; a outra maneira é a confederação. Mas a primeira é, obviamente, demasiado frágil para ser eficaz: o próprio Rousseau disse-nos que os Estados obedecem normas jurídicas apenas enquanto eles acreditam que têm interesse em obedecê-las<sup>98</sup>. E a última fórmula – confederações – não põe fim à loucura, fornece apenas aos pequenos Estados um modo de ser sábios entre os tolos<sup>99</sup>. Diz-lhes para serem ouriços no meio da insegurança. Nós podemos apenas especular quanto tempo Rousseau pensava essas associações poderiam durar, pois sua análise da concorrência internacional leva ao ceticismo sobre a solidez das ligas que ele tinha em mente.

Por outro lado, a sua principal resposta – o mundo ideal de Estados pequenos, autossuficientes, autocentrados e regidos pela vontade geral – é uma “solução” ao problema da guerra apenas porque é uma evasão da política. Aqui encontramos as mais graves dificuldades de execução a que aludi anteriormente. O ideal de Rousseau é utópico, em primeiro lugar, porque dificilmente pode ser alcançado enquanto o mundo inteiro não é coberto por essas comunidades. Em segundo lugar, mesmo que estas se espalhassem por todo o planeta, continuariam a ser o que Rousseau quer que elas sejam apenas em condições difíceis de imaginar. Pois, para não ser arrastada de novo para a concorrência – a fim de não ser desviada da prática de circuito fechado de patriotismo e concursos públicos de ambição e vaidade – a pequena comunidade deveria ser não apenas autossuficiente, mas isolada. Se os seus cidadãos têm mais do que contatos acidentais ou ocasionais com estrangeiros, em seguida, os cidadãos podem ser tentados

<sup>97</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 59.

<sup>98</sup> Quanto a este ponto, veja WINDENBERGER, op. cit., p. 143-4.

<sup>99</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 387; II, p. 158.

a reverter para a prática do mal, “comparando-se a fim de conhecer a si mesmos”. Presumivelmente, a vontade geral – que está sempre certa – não será afetada pelos contatos e comparações. No entanto, o juízo que revela a vontade geral não é sempre iluminado<sup>100</sup>. A gama mais ampla de relações entre as comunidades leva ao maior perigo de ressurgimento coletivo de um *amour propre* às custas do bem comum, e ao risco de uma crescente onda de inveja, medo e agressividade ou ganância, que pode corroer a vontade geral. Se o mundo lá fora não está pronto para se tornar na síntese nacional da liberdade e da autoridade, então o mundo deve continuar a ser uma distante e muito leve realidade. Caso contrário, a autonomia do cidadão estará ameaçada.

Estas condições são satisfeitas apenas em casos excepcionais, e nunca em uma escala suficiente para abolir o “estado de guerra”. Cada comunidade não pode ser uma ilha, e até mesmo a Córsega se meteu em encrencas. O isolamento americano no século XIX seria um exemplo parcial. No entanto, mesmo assim, os Estados Unidos se encontravam em contato com os outros, ao norte e ao sul, e as lições podem ser aprendidas com a experiência. Em primeiro lugar, quando uma nação põe em prática os ensinamentos de Rousseau sobre o patriotismo e o caráter nacional, não em um contexto de isolamento, mas de relações com outras nações, a linha tênue entre o patriotismo e o nacionalismo tende a desaparecer, apesar da intenção de Rousseau. A vontade geral em si torna-se corrompida, e as instituições nacionais, no entanto, modeladas perto do que Rousseau queria, podem ser desviadas para a busca de todos os desafios que os príncipes tradicionalmente têm perseguido. A concorrência entre os cidadãos para as distinções patrióticas pode facilmente se transformar em xenofobia. Quando isso acontece, o ideal de Rousseau é pervertido de um modo particularmente horrendo. Quando o Estado é a expressão da vontade geral, e não apenas o braço secular de um tirano ou um príncipe, então a fórmula de Rousseau sobre a guerra travada entre os Estados, não entre os povos, e que não afeta os indivíduos, nem os homens nem mesmo como cidadãos, mas apenas como soldados, perde o seu ponto<sup>101</sup>. Quando os Estados são os povos, quando todos os cidadãos são soldados, as guerras se aproximam do mal de que Hobbes esperava que o Estado iria abrigar o povo – choques em que populações inteiras são jogadas umas contra as

<sup>100</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 50.

<sup>101</sup> VAUGHAN, op. cit., I, p. 300.



outras, a guerra total em vez de uma completa paz. Uma vontade geral que está sempre certa porque é nacional, em vez de racional: Rousseau ficaria horrorizado com tal perversão. Ele queria que o ideal da vontade geral fosse realizado em um contexto de isolamento, mas os acontecimentos decretaram o contrário. O autogoverno espalha autodeterminação em um contexto de conflitos internacionais.

Em segundo lugar, não só o contexto histórico frustrou o ideal, mas a evolução da economia mundial e das comunicações tornou as nações cada vez mais interdependentes e cada vez mais ansiosas em participar da corrida pela riqueza. O mundo moderno tem repudiado o ideal de Rousseau da comunidade satisfeita com a sua sobriedade, orgulhosa de sua austeridade, hostil às máquinas e à divisão do trabalho, ao contrário das grandes cidades ou da mobilidade social febril. Se as nações querem ser autossuficientes, é apenas no sentido de terem uma economia equilibrada o suficiente para resistir a choques externos, mas isso implica uma expansão interna da produção e da riqueza. As novas nações de hoje se comportam como se existisse uma obrigação internacional para fornecer ajuda para o desenvolvimento – uma obrigação que aumenta a dependência mútua, e leva a um ritmo mais frenético do crescimento dos desejos induzidos e engendrados pela sociedade industrial.

Paradoxalmente, Rousseau, que reconheceu que o homem nunca poderia reverter ao estado de natureza, defende que os Estados retornem a um isolamento que a marcha da história revelou impossível muito tempo antes mesmo que ele escrevesse. Mas o paradoxo é mais aparente do que real, pois ele reconheceu também que a maioria dos Estados de sua época era muito corrupta e nunca seria capaz de aplicar os princípios do Contrato Social: apenas as nações ainda pequenas poderiam estar a salvo – obviamente não o suficiente para fazer a paz universal possível<sup>102</sup>. Daqui resulta que se a paz pode ser obtida somente através das condições estabelecidas por Rousseau, estamos condenados a uma competição internacional tão penetrante quanto a por ele descrita. A questão que se coloca a partir desta conclusão deprimente é saber se a paz não pode ser alcançada, apesar de Rousseau, no nosso mundo ou apenas em utopia. Aqui, devemos nos voltar, brevemente, a Kant.

### III

---

<sup>102</sup> OEUVRES, IX, p. 287; VAUGHAN, II, p. 146.

Tanto Rousseau quanto Kant identificam a paz com a moralidade, ambos consideram que o homem que ouve o imperativo da moralidade dentro dele deve querer a paz, e que o bem da comunidade evita guerra<sup>103</sup>. No entanto, uma nítida diferença em suas concepções da natureza do homem e do papel da sociedade explica os diferentes resultados de suas buscas pela paz. A batalha entre os desejos egoístas do homem e seu imperativo moral é descrita por Rousseau como consequência da sociedade, que é responsável pelo primeiro e em que esta surge. Mas Kant considera esta batalha como uma característica permanente do homem: o imperativo moral já está em funcionamento no estado de natureza, é este imperativo que cria um direito para sair do estado de natureza, pois – como Hobbes e em oposição Rousseau – Kant acha que justamente por causa desses desejos egoístas o estado de natureza é um estado de guerra.

Por conseguinte, a sociedade é a causa da queda do homem em Rousseau, uma vez que frustra e perverte o verdadeiro sentido moral que o homem traz em si; e é vista por Kant, ao contrário, como condição de progresso moral, uma vez que esta seria o pré-requisito para o estabelecimento da lei e da ação moral, obstáculos a que é a função do direito remover. Mas se a sociedade não causa queda, uma reforma da sociedade não pode trazer a redenção, tampouco. Na sociedade ideal do Contrato Social, o homem se redime, subordinando seu interesse particular à vontade geral, portanto, autoridade e liberdade são conciliadas, e o drama da divisão moral do homem, a batalha entre menor e maior autonomia, chega ao fim – a política e os problemas morais são resolvidos em conjunto. Para Kant, a melhor a sociedade não é a que faz o homem se comportar moralmente, é aquela em que o homem é mais livre para se comportar moralmente, se ele quiser. Se o mundo de paz pressupõe Estados republicanos, é porque eles são menos propensos a serem belicosos. Mas, por um lado, a concepção de Kant do governo constitucional é menos exigente do que a de Rousseau: é quase a oposição entre as sociedades abertas e fechadas; e por outro lado, a criação de repúblicas em todo o mundo não elimina o problema da guerra, pois um mundo da “vontade geral” seria suprimido pelas comunicações e contatos entre os povos segundo Rousseau: as más

<sup>103</sup> Sobre a filosofia da paz de Kant, veja: FRIEDRICH, C. J. *Inevitable Peace*. Cambridge, 1948; e o admirável estudo de Pierre Hassner, “Les Concepts de guerre et de paix chez Kant”, *Revue Française de Science Politique*, v. 11, Sept., 1961. Aqui eu optei por seguir a demonstração de Hassner.

inclinações do homem ainda podem prevalecer. Daí a necessidade de complementar as garantias legais para fazer a paz eterna menos trêmula, na ausência da república-mundo que Kant rejeita.

Assim, enquanto a solução de Rousseau para o problema da guerra foi o estabelecimento de uma boa sociedade; Kant, que encontrou a raiz da guerra na natureza do homem e não em “desnaturação” do homem pela sociedade, não podia parar, por assim dizer, o imperativo de paz com a criação dos Estados ideais. Daí a Liga para a paz eterna, que a filosofia de Kant traz como necessária. No entanto, porque o homem é livre tanto para atender ao imperativo categórico ou seguir seus impulsos egoístas, no plano de Kant, a paz seria apenas uma meta desejável, se não tivesse sido acompanhada por uma filosofia da história que transformou esse efeito moral em um fim histórico. Daí a concepção paradoxal da paz mundial alcançada não por causa do progresso moral do homem, mas apesar das falhas morais do homem; e trazida não por esforços deliberados do homem, mas por um plano oculto da natureza, que se baseia em dois fatores altamente amorais: catástrofes e a convergência de interesses egoístas. Ambos, supostamente, para levar as nações à harmonia através da interdependência – o oposto do ideal de Rousseau.

A teoria empírica de Rousseau contradiz com antecedência as principais premissas do sistema kantiano. Relativamente à Liga dos Estados republicanos, Rousseau apontou a grande diferença entre a lei dentro de cada um desses estados – uma lei apoiada pela força dos cidadãos – e do direito entre eles – uma lei cuja força depende da plausibilidade de um fim ao conflito e concorrência, ao invés do contrário. O argumento de Rousseau, como vimos, é que tal fim só é possível desde que os contatos entre os Estados sejam limitados – caso em que tal lei não seria necessária. Se estes contatos se intensificarem – e a intensidade é precisamente com o que a filosofia da história de Kant conta – então a Liga se tornará uma arena e um jogo de ambições conflitantes.

Um desenvolvimento internacional dos últimos doze anos pode servir como um teste dessas doutrinas. Não seria a Comunidade Europeia Ocidental, que tem crescido desde 1950, um exemplo de uma Liga de Estados com regimes constitucionais semelhantes, tendo estabelecido entre eles o que um escritor moderno chamaria de “comunidade de segurança”<sup>104</sup>, por

<sup>104</sup> DEUTSCH, Karl et al. *Political Community and the North Atlantic Area*. Princeton, 1957.

causa das lições das duas guerras mundiais desastrosas e por causa da convergência de interesses particulares, especialmente em matéria de comércio e de produção? A excelente análise de Ernst Haas sobre a unificação da Europa tem mostrado que é precisamente através desta convergência de interesses, que se firmaram, através das instituições que os europeus têm erguido, que as Comunidades Europeias têm se expandido<sup>105</sup>. A filosofia kantiana da política e da história, assim, proporciona um melhor guia para a paz do que a rejeição de Rousseau de uma filosofia do progresso, e sua convicção resulta de que as nações só têm a escolha entre a abolição da política externa ou a fazer o seu melhor para sobreviver na competição?

Duvido que a experiência da Europa Ocidental teria dissipado a melancolia de Rousseau. Primeiro, ele teria pensado que a natureza da empreitada estaria muito mais próxima de sua ideia de uma confederação contra o “agressor injusto”<sup>106</sup> do que do ideal de muitos federalistas otimistas da atualidade. Na maioria das questões que afetam os interesses vitais dos participantes, a supranacionalidade desaparece, e as decisões têm de ser alcançadas de uma forma muito tradicional<sup>107</sup>. A competência legislativa da Assembleia Comum são nulas, e os poderes de execução dos funcionários europeus continuam severamente limitados. Para ter certeza, uma confederação como tal suspende o uso da força entre os membros. No entanto, a razão pela qual este oásis de paz pôde florescer não é que a paz mundial está se aproximando, mas que um perigo externo colocou nações ameaçadas lado a lado. Há uma mudança no alinhamento dentro de um permanente “estado de guerra”: nada menos, nem nada mais. Nas relações entre os confederados (devido à persistência deste estado), as considerações sobre o prestígio e os cálculos de poder contam tanto quanto a cooperação para a paz. A política dos participantes mostra suficiente competição pela liderança, suficientes divergências sobre propósitos, funções e instituições, suficientes estimativas divergentes do “interesse comum”, para tornar a análise pessimista de Rousseau bastante relevante<sup>108</sup>. A finalidade comum de defesa externa não elimina as rivalidades internas que a concorrência internacional, em geral, e que o choque dos *amours propres* com o contato perpetuam.

<sup>105</sup> *The Uniting of Europe*, Stanford, 1958; e “The Challenge of Regionalism”, *International Organization*, v. 12, Autumn, 1958.

<sup>106</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 158.

<sup>107</sup> Veja, por exemplo, o que aconteceu durante a crise do carvão em 1959; nas negociações sobre uma política agrícola comum; e na admissão do Reino Unido.

<sup>108</sup> Cf. ARON, op. cit., p. 729.

Em segundo lugar, as forças que deram origem à confederação são mistas. Rousseau era dúbio quanto ao valor da harmonia forjada por catástrofes. Ele poderia ter salientado que todos os ganhos que europeus obtiveram não apagam completamente o colapso político da Europa, através das guerras mundiais, ou eliminam a dependência da Europa da América para a sua segurança militar. Ele era dúbio, também, quanto à contribuição dos interesses egoístas e comerciais para a paz. Ele teria notado que as perspectivas de muita riqueza e poder – que atraem membros (e candidatos) para a comunidade europeia – e que tornaram este empreendimento tão bem-sucedido, também são uma causa adicional de tensão e medo na política internacional como um todo. Aqueles que ficam de fora se ressentem da exclusão. Aqueles que querem entrar produzem a divisão daqueles que já estão dentro. Os de fora protestam contra a discriminação. Os de dentro advertem contra a diluição. Afinal, conflitos militares eram apenas um aspecto do “estado de guerra”, como define Rousseau. Ele viu a ganância como uma importante fonte de problemas, capaz de provocar os Estados a querer enfraquecer uns aos outros, uma intenção que é a essência do “estado de guerra”.

#### IV

Quem quer que estude as relações internacionais contemporâneas não pode deixar de ouvir, por trás do conflito de interesses e ideologias, uma espécie de diálogo permanente entre Rousseau e Kant. Kant propôs um ideal de organização internacional para a paz, o que realmente corresponde ao imperativo categórico da autonomia que sobrevive no coração do homem, pois este imperativo será frustrado enquanto a guerra impedir o homem de ser seu próprio mestre. A filosofia de Kant, longe de exibir o otimismo fácil e a depreciação do conflito em que os liberais mais tarde cairiam, desenha o retrato de um mundo arrastado em direção à paz pelo conflito e pela ganância, e se a esperança de progresso é um dever que o imperativo da autonomia impõe a nós, a expectativa de progresso linear é uma falácia grave. Rousseau nos diz, no entanto, que as próprias relações entre as nações geram conflito, que se não for possível colocar um fim a estas relações, os únicos “remédios” são frágeis dispositivos de mitigação, que não são suficientes para tentar coibir a violência, que é o mero resultado das unidades que são a essência da política internacional – um ponto que os escritores contemporâneos (ou as organizações internacio-

nais) tendem a esquecer, em seu fascínio com o monstro nuclear. Ele nos lembra que não pode haver garantia de que cada nação será capaz de se manter como sua própria mestra, pois a competição pode sempre tornar-se o inescapável tirano. Assim como não existe nenhuma conciliação entre a democracia austera da vontade geral e “*le hobbisme le plus parfait*”<sup>109</sup>, portanto, não há abrigo duradouro entre o estado de guerra e a utopia das comunidades isoladas: há apenas diferenças de grau e intensidade da luta. Os cidadãos são, portanto, condenados a permanecerem em um *systeme mixte* que ameaça permanentemente a conciliação entre a lei e a força que o Contrato Social tenta produzir.

A dificuldade do estadista é que ele deve jogar o jogo da concorrência internacional, do qual ele pode escapar apenas excepcionalmente, e, ao mesmo tempo, ele não deve perder de vista o ideal de kantiano. Ele não deve desistir da esperança de uma futura comunidade mundial, mas ele não pode agir como se ela já existisse. Assim, sua tarefa é, no mínimo, tão perto da de quadratura de um círculo como o trabalho que Rousseau estabeleceu a si mesmo no Contrato Social: como lutar pelo interesse particular da nação, de modo a não prejudicar a eventual reconciliação dos interesses dos Estados, sem a qual nenhuma “comunidade internacional” poderia jamais surgir. Somente quando o político consegue sucesso neste propósito, o cidadão é aliviado da tirania do conflito mundial. A contribuição de Rousseau não é da natureza de uma solução, mas de uma advertência: o sucesso total não pode assumir a forma de um Leviatã-mundial, que seria tanto artificial quanto arbitrário, e embora o sucesso total exija, na visão de Rousseau, um mundo em que a evolução histórica seja descartada, nada menos do que o sucesso total pode ser mais do que um alívio temporário desta praga que, como em “Oran” de Camus, pode acordar a qualquer momento os seus ratos e enviá-los para morrer numa cidade feliz.

## Artigo Convidado

<sup>109</sup> VAUGHAN, op. cit., II, p. 161.